

<論文>配偶幻想と継母子物語

著者	森山 重雄
雑誌名	日本文学誌要
巻	42
ページ	18-29
発行年	1990-03-20
URL	http://hdl.handle.net/10114/00019591

配偶幻想と継母子物語

森 山 重 雄

周知のように折口信夫に、「小栗判官論の計画」（全集第三卷）なる未完成の覚え書がある。この覚え書は著者の「計画」を項目的に並べただけのものであって、これを見ただけではその全貌を知ることとはできない。副題に「『餓鬼阿弥蘇生譚』終篇」とあって、彼がすでに発表した「餓鬼阿弥蘇生譚」「小栗外伝（餓鬼阿弥蘇生譚の二）」（ともに第二卷）の延長上に書く計画であったことがわかる。「餓鬼阿弥蘇生譚」から連想されてくるのは、説経の『小栗判官』であるが、著者の「計画」によれば、それはたんに『小栗判官』に止まるものではなくて、甲賀三郎の世界、さらには中将姫の説話をも含みこむものであったことが想像される。もちろん、その中心となるのは小栗判官と甲賀三郎である。

小栗判官と甲賀三郎とが相似の世界であることは、ともに一度地下に身をおいて、そこから再生した者であることで想像がつく。一方は死の世界からであり、他は山中の深穴の下からの再生であるという違いはあるが、いったん地上から抹殺され、死の間際まで身を

置いたという点で共通性がある。小栗判官は地上に戻された時に餓鬼身となり、甲賀三郎は蛇身となったということは、この二人が身をおいた死の世界の質的相違からくるものである。小栗が熊野の湯によって蘇生したように、甲賀三郎は近江の国甲賀郡笹岡の釈迦堂の、石菖を植えている池の水によって蛇身解脱をした（『神道集』巻十「諏訪縁起の事」）。ともに聖水によって肉身変替をしたことは似ている。著者はそれを「癒合させる斎水湯の力」とも、「湖水を中心とした宗教」とも書き残している。

しかし、最初からこうした信仰行為に帰してしまっただけの話が進まない。その前提としての他界廻りや仮死が問題なのだろう。この問題に触れた覚え書を探してみると、「熊野川から来た、不具神の旅路」、「念仏聖の旅路に应じて、その出処が遠く信者の多い東の果にうつされたのだ」、「中心地も、相模川の中流地となる」など、小栗判官に関する覚え書があるかと思うと、著者の連想はさらに飛躍して、「神の国からまた不具神を育てた巫女、中将姫の物語が、

てゐる姫を作った」、「中将姫、うつぼなどの伝説型の錯綜／幼い神と、貴女と（継母と、神育て人）」などという一連の記述がある。

「小栗判官論の計画」から話を始めたのは、実はこの一連の記述を引きだすためであった。これらを解説するためには古代や神話にまで溯らなければならない。言い古されたことだが、著者の貴種流離譚と名づける物語のなかに、幼な神や姫神がうつぼ船に這入ったまま、海岸や大河の村里に漂い着いたという類型がある。これを幼な神の流離とも、さすらいの女君ともいう。女の流離譚は大抵うつぼ船に縁を引いているが、このうつぼ船の代わりにうつぼ木になることもある。周知のように『竹取物語』の赫耶姫以来、『宇津保物語』俊蔭の巻にもみられる。清原の俊蔭の女、父母なきのち、太政大臣の一子若小君と一夜の契りに懐胎したが、子が生まれても男は訪うことができず、女は家衰えて都にもおられず、北山に隠れ入って杉山の空洞の中に住む。普通こうした幼な神の話には、母子神信仰の面影があつて、母が子を養うのであるが、俊蔭の巻では子が母を養う。山川の物を取り込み、野山の獣（猿）を友として子は成人する。

これは発端の俊蔭の波斯国漂流の叙述とともに、貴種流離の物語であるが、他方、配偶幻想という見地から言うならば、配偶別離であり、相愛別離である。のちにこの配偶幻想はいくたの困難を乗り越えて、めでたく成就されることになる。ここでわたしの扱おうと考えている継母子物語は、こうした配偶幻想の破綻から生じており、その結果は幼な神の流離、幼な神が女性の育みを受けるといふ、いわゆる山中産育譚になる場合が多い。のちに述べる中将姫説

話もその一つであるが、ここではその典型的な例として、熊野権現の縁起物として知られる五衰殿女御をあげておきたい。

『神道集』巻二「熊野権現の事」を中心として述べれば、この物語の主要舞台は、中天竺の摩訶陀国の王朝である。周知のように本地物は仏教的神道の本地垂迹説によっているが故に、日本と中天竺とが混交している。この物語の中心人物は、摩訶陀国善財王の王妃五衰殿であるが、この後の父は源中将という日本名である。この物語には後話があり、その後話によれば熊野山中に光る物が現われて、その光る物は三枚の鏡であるが、その鏡がいうには「我は是、昔の天照太神より五代の孫子、摩訶陀国の主じ、我国に相伝する者なり」とあつて、摩訶陀国の主は天照太神より五代の孫子となっている。日本と摩訶陀国とが相通底し、摩訶陀国という他界は、同時に日本の熊野という深山でもある。

摩訶陀国王の後の一人であつた五衰殿女御は、王の寵愛を一身に受けたために、多くの后たちに妬まれ、鬼谷山の鬼持が谷という山中に連れ去られ、月足らずの王子を出産して首を斬られる。後の数が九百九十九人というのは聖数千を予想したもので、古代王朝の繁栄の象徴であろう。その後争ひとは複数の配偶幻想である。たった一人の配偶を争うのである。この配偶幻想の破綻は継母子物語と似ている。この物語の頂点は、首を斬られた女御の屍から流れ出る乳をもつて、王子を育てる山中産育の場面である。山の獣どもがこの有様をあわれんで王子を守護したことは、『宇津保』と同じ。三年の後、喜見上人という聖が、不思議の告げを受け、王子を引きとって養育する。この聖の存在は「神育て人」であるとともに、この

物語の唱導者をも予想させる。聖が王子と父の善財王との間に介在して、父子の対面を実現する。

のちに事の真実を知った大王は、女人の心悪しきこの国を厭い、王子と喜見上人ともども日本へやってくる。それが釈迦説話の独鈷投擲を学んだらしい、中天竺から日本へ向けての五本の剣の投擲があり、その第一の剣の留まった所が、紀伊の国の牟婁郡であった。この五本の剣の飛来地が、筑紫の英彦山とか伯耆の大山のような修験の地であることが暗示的であるが、その中でも熊野が第一の地であったのである。俗世間と隔絶された熊野の深山幽谷は、神聖な神の飛来の地としてふさわしかったのであろう。大王・王子・喜見上人は飛車に乗って飛来したことになるっており、これが本地垂跡説で説かれて、熊野の三所権現が、大王・五衰殿・王子・喜見上人の垂跡の宮とされている。

ここで本地垂跡説に触れておく。本地垂跡の始まりは、神もまた解脱せざる衆生の一つであるという考え方からきているらしい（辻善之助『日本仏教史研究』岩波書店）。神も仏法を悦び仏法を崇拜し、仏法によって助けられ、仏法によって苦悩を脱する。神が仏によって悟りを開けば菩薩となる。それがもう一歩進めば神仏同体となるが、その場合でも神と仏との間には主客の差があるらしく、仏が主体であり、神は客体である。仏を神の本体とするもので、日本の神々は仏の仮のあらわれ（権現）である。これがのちの真言神道（両部習合神道）になると、本体は大日如来となり、大日如来をもつて神々の本地とした。

『神道集』の位地づけは微妙である。立て前としては和光同塵

（衆生教化のため仏がさまざまに応化する）の立場にたち、神と仏は同体であるという（巻一「神道由来之事」）。「神明神道の本地は、諸仏菩薩なり。諸仏菩薩の迹化は神明神道なり。まさに知るべし。神明とは仏も神も同じ。譬へば眼と目の異名なるのみ」とある。『神道集』の本地垂跡思想にはまだ未解明なところがあり、その序にあたる「神道由来之事」にもさまざまな神仏思想の錯綜がある。すでに指摘されているように、それは一貫した神道説によって述べられているものではない。唯一つの目立つ点は、日本は神国也を強調していることである。といって神本仏迹説まではいっていない。今後は原理的解明もさることながら、むしろ個々の社伝や縁起のなかから、その垂跡説なるものの性格を探り出すことが必要である。

十二世紀の終わり頃、本地垂跡説にも神が本地で仏が垂跡であるという、神本仏迹思想が抬頭してきた。⁽¹⁾建保元年（一二二三）九月に天台座主慈円は、「まことには神ぞ仏の道しるべ、跡をたるとは何故かいう」（『拾玉集』第四）という歌を作って、彼の神本仏迹思想を吐露した。こうした傾向は無住の『沙石集』にも受け継がれた。これが舞の本『百合草若大臣』になると、「神の本地を仏とは、よくも知らざる言葉かな。根本地の神こそ、仏とならせ給ひつ、衆生を化度し給ふなれ」と、はっきりと逆本地思想を表明するようになる。

『神道集』の熊野縁起は、本宮（証誠権現）の本地を阿弥陀如来、新宮を薬師如来、西の宮（那智神社）を観音、若一王子を十一面観音というふうに、仏の本地を配当し本地垂跡の形式を整えている。

るが、縁起物語に入ると善財王をはじめ王子・喜見上人らは、仏教の聖地たる摩訶陀国を捨てて日本にやってくる。これを逆ユートピア⁽²⁾と言ってよいかもしれない。摩訶陀国とは中印度の国名で、王舎城のあったところ。仏教の発生地として知られ、釈迦が成道し、また最初に伝道したところといわれている。この国を捨てて日本にやってきたのは、一種の亡命といわざるをえない。印度を捨てた王達の救済地が日本になっている。ここに本地物とは逆本地物にならざるをえないという逆説さえ生じてくる。

これを渡来型の神とすれば、『神道集』には実はこの型の神は少ないのである。天竺からの渡来は、熊野縁起の外は箱根縁起があるのみ。これに準ずるものとしては、南天竺から渡来した抜鉢大明神・荒船大明神、震旦から渡来した大隅の正八幡、北海の婆斯帝廻国からの渡来という祇園大明神（牛頭天王）のみである。他の大部分は日本の古来からの神が在地的な鎮守神である。渡来型の物語は、日本に渡ってきた時に物語は終焉し、ただ神格として菩薩・権現・明神になるのみ。大部分の在地神は、日本において人間に転生し苦難を受けるといふ形をとるが、実際は人間が苦難をへて神へ昇華するのであって、たとえそこに本地が示されたとしてもそれは形式だけであって、本質は人本神迹とも名づくべき性格に近い。

このように『神道集』は思想としての逆説を秘めているが、ただその物語の本源を印度の仏典に求めようとしていることは否定できない。熊野縁起はその出典が示されていないが、すでに松本隆信が指摘している（『中世庶民文学』汲古書院）ように、その本源が『旃陀越国王経』にあったらしい。この仏典ははじめ南方熊楠によ

って紹介されたものである。⁽³⁾ 南方熊楠はなぜか熊野縁起には触れていないが、この仏典の内容は熊野縁起にはほぼひとしい。南方熊楠は劉宋の沮渠京声の漢訳によったものだが、この漢訳は大正新修大蔵経（大正一切経刊行会）第十四巻に収められている。

今その大筋を示せば次の通りである。旃陀越という国王が特に寵愛した小夫人があった。その小夫人が子を孕んだ時、他の諸夫人がこれを憎み妬んで、王が信用している婆羅門に金を賜って王に讒言させた。婆羅門はこの女は凶悪で若しその子が生まれたら必ず国の患いとなると讒奏した。王はそれを聞いて甚だ憂え、婆羅門に如何にすべしと問うに、小夫人を殺す外なしという。王はついにその言葉を容れ、小夫人を殺さした。その骸を葬ったところ、後に塚の中より男児が生まれ、母の半身が朽ちずして乳育した。三年を経て塚崩れ、中よりその児が出てきて、鳥獸と戯れて夜分塚に帰る。仏この有様をあわれみ、六歳の時これを手許に引取って出家せしめた。のちに修行に精進して当時の仏教の最高の聖者の位である羅漢を授けられる。仏の勧めに従って父の旃陀越王の許に赴き、父子の会見となる。

ここまでは熊野縁起とほとんどひとしいといってよいが、この仏典には日本への渡来はなくて、父子の対面が詳しく語られる。父王は羅漢が我が子とは知らず、嗣子なきを憂うと言ったので、羅漢が笑うと王は怒って殺そうとした。すると「僧察してすなわち軽く空中に飛び上がり、分身散体して無間に出入した」という奇蹟が起ったのである。父王はこれを見て恐れ入り、羅漢を伴って仏を訪うたとあって、このあとは仏が論じた因縁話となる。すなわち父王と小

夫人と羅漢の前身譚である。その前身譚は仏典によくみられる因果話で、犢ごうしを孕んだ牛を殺したとか、犢のみ助命したとか、殺した人を誼のりったとか、前世に酪酥らくそを比丘に施したとか、要するにとつてつけた話で感動的でない。その因果関係は省略するが、ここまで来ると、小夫人の死屍による産育も、その母神性を喪失して、すっかり興味ないものとなる。小夫人が王に殺されたのも、まだ半身朽ちずして乳育したのも、みな前世に宿命づけられた因縁によるものであって、母性としての本能的な愛によるものではないということになるからである。

南方熊楠はこれを我が国における頭白上人ずはく（筑波の東光院の僧、天台宗の硯学）のような高僧伝・聖人伝の出処として紹介したものであるが、周知のように土中出誕の高僧達については、柳田国男の「赤子塚の話」（定本第十二巻）に多く引用され、その中に頭白上人の話も紹介されている。いわゆる塚の中から児が生まれるという説話型である。この土中誕生は古く溯れば、おそらく女の受胎の原因を知らなかった未開の時代に、子は岩や塚や石から貫うものだという観念があり、その信仰から生じたものである。これが死骸産育譚に変化したのはおそらく長い歴史があり、さらに「子育て幽霊」といったものになっていったのは、そう古いことではなく、せいぜい三・四百年前の佐夜中山の夜啼石伝説あたりかららしい。

この土中誕生は柳田国男が説くように、棄子の風習や儀式とも結びついていた。子が再生し聖化されるためには、いったん棄てなければならぬという信仰があったらしい。一種の擬死再生の儀礼である。この棄子の風習は一方で死骸産育譚系列の「子育て幽霊」の

ような伝説を生んだと同時に、母の喪失、父の再婚と結びついて継母子物語を形成したと考えられる。仏典の中の死骸産育譚は、わたしの知るかぎり『旃陀越国王経』にしかみられないが、継母子譚はすでに『今昔物語』の依拠した仏典のなかにみいだせるので、そのいくつかをとりあげてみよう。

『今昔物語』巻二の第二十一「薄拘羅はくろ、善報を得た語」は、天竺の仏の弟子薄拘羅尊者の物語であるが、薄拘羅は前生において病比丘に薬を施したために、人間として生まれて不死身の人となった。薄拘羅は年幼くして継母が餅を作るのを見て、これを貰うけようとした。ところが継母は彼を憎んで、薄拘羅を取って鍋の上に擲げたのである。しかし、この時も彼は焼けることがなく、父に発見され抱き下された。継母はいよいよ嗔恚しんいを増して、今度は釜の煮えたなかへ薄拘羅を投げ入れた。彼は不死身である故、この時も焼け爛れることがなかった。この火責めといった話はさらに進んで水責めになる。継母は彼を河の中に突き落したのである。突き落された薄拘羅は、魚に吞まれて、この魚を買った父に切られようとすると、「魚服記」的な話型に及ぶ。この点については後に触れるが、この薄拘羅の話の原拠は、『付法藏経』や『譬喻経』にあって、『法苑珠林』巻四十二に収められたという。⁽⁴⁾

同じ継母子譚でも継母の継子邪恋型が、『今昔物語』巻四の第四「拘拏羅太子くなら、眼まなこを抉り、法力によって眼を得た語」にある。これは天竺阿育王の太子拘拏羅に愛欲の心をおこした継母が、それを拒絶されたために怨あだをなし、大王に讒言して太子を追放する話である。遠い国に追放された太子は、継母の策謀によって、二つの眼を

決り捨てよという父王の偽宣旨を信じて、それを実行して盲目となる。のちに羅漢聖人の慈悲によって、太子は二つの眼を本復する。

この話の原拠は『大阿育王経』にあるとされ、『法苑珠林』第九十一にも収められている。謡曲『弱法師』、説経『信徳丸』、浄瑠璃『摂州合邦辻』の系列に影を落していることは周知の通り。

これらの継母子譚における継子が、仏の力によってではあるが、終局的には再生して聖化されているところからみると、これも一種の棄子の風習を変形し極端化したものと考えられる。その棄子の風習に、古代の配偶幻想の破綻と、母子神信仰の未形成が加えられている。仏典の継母子譚にあらわれる継子の苦難は、結局仏によって救済されるわけだから、そこに母子神信仰が形成されてくることは困難だったのであろう。熊野縁起やその本源といってもよい『旃陀越国王経』などは、その例外的なものではなからうか。

継母子譚における母の死、父にとつての配偶幻想の破綻は、父を無力にしている。薄拘羅の場合も拘拏羅の場合も、父は継母の悪事を未然に発見できないでいるが、これは配偶幻想の破綻につけ込んだ継母の家や王朝の一時的篡奪から生じているのではないかと思われる。配偶幻想の破綻は父子の血縁共同の喪失となつて、継子に集中されるのである。家や王朝の全体の秩序が乱され、父や大王は継母の悪事に対して何ら手を下していない。これは継母子譚における父権の後退、父子共同の希薄化が自然にそうさせているのである。たとえば薄拘羅説話の後半の「魚服記」的発想は象徴的である。父は刃をもって魚の腹を切ろうとしている。そこに我が子薄拘羅が存在していることに気づかない。これは我が子の存在にほとんど盲目

になっていることを、「魚に吞まれた薄拘羅」という説話形式で語っているのだと思う。

拘拏羅の場合も同様である。「父の大王寵愛し給う事限りなし」とあるけれど、それは形の上だけで何ら実質的行動をとっていない。後の帝戸羅叉が太子の容姿端正なさまをみて愛欲の心を起こし、人のいない折をうかがってこれを懷抱しようとする。しかし、太子にその心なく逃げ去られると、后は大いに怨みをなし、逆に太子が自分に思いを懸けたと大王に讒奏する。自分の愛欲を継子の邪恋に言い替えるのは、この種の継母子物語の一つの様式となった。

大王は「此れ定めて後の讒謀也」といったんは思うのだが、それをあくまで追求しようとせず、「汝ち同じ宮に有らば自然ら悪き事有ぬべし。一つの国を汝に与へむ。其の所に行きて住して我が宣旨に随ふべし」と、結局太子を追放してしまふ。継母はそれだけではなお不安で、阿育王を酒で酔わしめて齒印（大王の齒形の印）を指しとり、偽宣旨を作つて、太子の二つの眼を抉り捨て国境の外に追却すべしと、差し下したのである。この酒に酔わせて齒印を奪うということは、この天竺の王朝の秩序が、帝戸羅叉によって篡奪されたことを意味する。

心性正直な太子は、他国にあってこの宣旨を受け、父の宣旨に背くべからず、大王の齒印有れば疑うべきに非ずと、屠殺を業とする者を召して、二つの眼を抉り捨て、放浪の旅に出る。これらの経過を父の大王は一切知らないのである。そうしなければ悲劇は起らないということも考えられるが、説話の構造としてこういう語りが成立つためには、王朝における後の王朝篡奪とともに、父の側からの

血縁共同の喪失が前提となっていたのである。結局、盲目となった太子は、大王の宮の象の厩に迷い入り、そこで引いた琴の音が大王の耳に聞こえて、大王は太子の到来を知るのである。琴の音という音楽の媒介によってしか、大王は太子の存在を認知できないのである。大王ははじめて継母の所為を知り、この后を罰しようとするけれど、それさえ太子に制止されてしていない。それは太子の寛容さ、心性の正直さを示すものであろうけれど、同時に父大王の無力さを逆証明もしている。

太子は仏教の聖者である羅漢の教えによって、両眼を本復する。仏法を聞いて流す貴い涙を器にためて、それをもって眼を洗えば本復するというのである。眼はしばしば日月に喩えられ、生命の象徴でもあるが、これを説話化したものに『今昔物語』巻四の第二十二「波羅奈国の人、妻の眼^{まなこ}扶^{たす}ける語」がある。仏を信じない夫が、仏法を信仰している妻の両眼を扶りとして捨てるが、やがてその妻の読んでいる仏典の「妙法の二字、日月と成りて空より下りて、我が二つの眼に入る」と夢みて、天眼を得る話である。天眼とは神通力をもった心眼をさすらしく、三千世界を洞見しうる眼をいう。これは継母子譚ではないが、配偶幻想の喪失によって両眼を失い、仏典によって人間の魂ともいべき心眼を回復するのは、仏典が母神性の代替をしているのであろう。

薄拘羅も拘拏羅も、継母が寡奪者であり、かれらは被害者である。ところが、これを逆にして王子が寡奪者となり、父王や母が被害者となる説話が仏典にある。いわゆる「王舎城の悲劇」として知られるもので、その大部分は『観無量寿経』序説に説かれている。⁽⁶⁾

『今昔物語』巻三の第二十七「阿闍世王、父の王を殺せる語」である。阿闍世王は釈迦の仏敵として有名な提婆達多と親しく、提婆達多の教えを信じて、父の王を捕えてはるか離れた所に、七重の室を造って幽閉する。その時、母后（阿闍世王の実母）韋提希^{いだいぎ}夫人は、これを悲しんでひそかに蜂蜜を麦粉にまぜて王の室に持って行き、大王の身に塗ったという。大王は夫人の献身的な努力によって辛うじて一時は死ぬのをまぬがれた。阿闍世王はこれを聞いていよいよ瞋^{いか}を益し、母の夫人を捕えてその頸を切ろうとした。ある大臣の諫めを入れて母を害することはやめたが、父の王は遂に獄舎の中で死んだ。

その後、これを仏が聞いて、仏は善を修する者ばかりでなく、悪を修する者をも救う、一切衆生のために平等に悲しみを垂れるのだと説いて、無間地獄に墮ちることを覚悟していた阿闍世王の罪を減したのである。その時、仏の御光が沙羅林より阿闍世王の身を照らしたとある。この部分は『観経』よりも『大般涅槃経』に拠ったものらしいが、『観経』もまさに光の仏典ともいべきものである。『観経』では、父の大王もまた幽閉中に、仏の口より出る五色の光に照らされて、心眼障りなく救われている。『今昔』の結びは『大般涅槃経』に拠って、阿闍世がついに沙羅林の仏の所へ行き、仏道に入り、三界の惑を断じたとある。

阿闍世は父の大王や母后に反逆する寡奪者であるけれど、その寡奪の理由や動機はほとんど語られていない。この点は『観経』においても同様である。ただ仏敵である提婆達多（『観経』ではその名の調達）という悪友の教えに随順して、彼が「君は父の大王を殺し

て新王と成れ、我は仏を殺して新仏と成らむ」といったのを信じて、その通り行ったのみである。説話の中心は母后の韋提希夫人にあって、父の大王はいわば従属的人物であるにすぎない。『観経』序説もこの韋提希夫人に語る仏の言葉で占められているのである。彼女は仏の語りの直接の対象者とされているのである。したがって、「王舎城の悲劇」とは大王の悲劇というよりも、韋提希夫人の悲劇である。子に反逆される母、その母が仏に救われる。子もまた仏に救われる。仏典は仏の霊験や利生を説くものであるから、母を主題としても仏の力が優越し、母神にはなりえないことを、この物語から観察することができる。

『今昔物語』巻一の第一・第二に語られている釈迦如来の誕生譚も、このような見地から見なおすことができる。摩耶夫人は夜寝ていて、菩薩が六牙の白象に乗って虚空より来て、夫人の右の脇より身の中に入ったと夢みて受胎する。胎児は母の体内で瑠璃の壺の中に物を入れたようだと言われているが、これは胎児の聖性をあらわしているのだけれど、一方これは胎児が母胎の母神性と密接に結びつけられていないとみることもできる。太子が摩耶夫人の右の脇から生まれたことも、従来は聖者の奇蹟的誕生譚と解されてきたが、そこに母子神の信仰の未形成をみてとることもできる。夫人が太子生まれて七日あって失せていることも、母性と太子との密接な結びつきが失われていることを示している。

以上、『今昔物語』に拠って仏典における継母子譚や、配偶幻想の破綻、母子神の未形成をみてきたが、ここで我が国の神話を瞥見してみたい。我が国の神話には早くから母子神の語りがあったとい

われている。例えば『古事記』上巻の大国主神話があげられている。八十神の迫害にあって二度まで殺された大穴牟遲の神（大国主）は、その御祖の命（母の神）に蘇生される。これを成年式儀礼の説話化とみて、むしろ母からの分離の神話とみる説もあるが、一般的には母神による復活とみているようである。

しかし、母子神神話が生じてきたのは、母系制ないし母祖観念が成立して以後であろう。原始時代においては一般に、子どもは母胎と密接に結びついてはいたかったらしい。『古事記』上巻の「国生み」神話に、伊邪那岐・伊邪那美が「水蛭子」を生んだために、この子を芦船に入れて流し去ったとある。この水蛭子神話についてはさまざまな見解があるが、大方は洪水型兄妹婚による初産児の不具からきているとみられている。⁽⁸⁾最初生まれた子は五体満足な人間ではなくて不具の子だといっているのである。これは人間の誕生の起源ともかわっており、最初は生みそこなったけれど、次には五体満足な人間が生まれることを神話化したものらしい。

つまり「みとのまぐはひ」（相挑の恋情）という宇宙的配偶幻想が発生すると同時に、この主題に否応なく子供の起源に関する信仰の歴史が伴ったのだ。それが不具なる故、両親に捨てられるという神話になったのだと思う。この神話の背景には受胎という認識が、まだ十分に形成されていなかったことが考えられる。エリアーデによれば、受胎の肉体的原因が知られる以前には、女の胎内に入ったものが何であったか十分知られておらず、それは洞窟・裂け目・井戸・樹木といったものの中に生きのびてきた胎児と考えられたとい⁽⁹⁾う。前にも一寸触れたが、幼児は母の胎内に挿入される以前に、

岩の間や裂け目、あるいは洞窟のなか、水の中、木の中で生まれ、ある暗い人間以前の形で宇宙圏の一つに生きていたと考えられた。母親はただ子供たちを受け入れたにすぎない。彼女は子供たちを「歓迎し」、それをせいぜい人間の形に仕上げるだけであるという。

こういう見地に立つ時、さきの八十神の迫害にたいする大国主神の死と再生が新しく見なおされてくる。八十神は大国主を欺いて山に連れて行き、大樹の裂け目にはめ込んで殺す。すると母神が出て来て、その樹を折いて取り出し彼を活かしたという。すると八十神がまた追って来たので、今度は木の股から逃がしてやったとある。この辺の文脈は十分整っていないが、要するに大国主は木の裂け目にはさまれていったん殺されたのだが、その木の股から再生したのである。母神はただそれを手助けしてやったにすぎなくて、大国主はまだ十分母胎と結びついていない。木の股とは女陰を暗示しているといわれているが、その女陰はまだ母子神を形成するほど母胎をなしていない。大国主はその存在の根源なる母胎性と緊密に結びついていないが故に、もう一度大地へ籠り、死と再生をくりかえさなければならなかったのではなからうか。

しかし、木の股に多少とも母胎性があつたとすれば、それは神霊の宿るところだから、空木・空船などと相通ずるものがあつたのであろう。空木・空船が死と再生のモチーフを秘めていることは周知の通りである。『神道集』巻一「神道由来之事」には、さきの水蛭子命が空船にのせられて大海に放たれた時、この船が波に漂い、自然に竜宮に下り、竜神に養われて七歳の頃、再び空船にのせられて

この国に返されたとある。この場合は竜神が母神性をあらわし、水蛭子はこの水神の化身によって海中他界的な再生を得たことをしめしている。

宇宙的配偶幻想はおそらく天と地、天神と地神の聖婚に始まるものだと思われるが、これが神と人間との聖婚に変化してゆく。日光感精受胎とか三輪山伝説にみられるような、雷神Ⅱ大蛇Ⅱ丹塗り矢などの系列の受胎説話にそれがみられる。『古事記』中巻応神記に、新羅の王子天の日矛の伝記として、ある賤しき女が昼寝をして、日の光が紅のごとく女の陰上に射したので、感精して受胎し赤い玉を生む。その玉が麗わしい嬢子となって日矛と婚し、後遁れて日本に渡り、難波に留まって比賣碁曾の社に祭られたとある。

これと似た話が『神道集』巻一「正八幡の事」にある。これは大隅の正八幡の古縁起で、震旦国陳大王の娘大比留女を主人公としている。大比留女は七歳にして日光に照らされて妊み、誕生の王子もろともうつぽ船にのせられて大海に放ち流され、その流れついた所が大隅の磯であり、王子の名より八幡崎と名づけ、八幡宮として祀られたという。柳田国男はこれを日を父として人間を母とする神のいわれであると述べている（定本第九卷「うつぽ舟の話」）。折口信夫は天照大神をあらわす名を「大ひるめむち」というところから、「ひるめ」は日の神であり、また水の神を意味する「みぬめ、みるめ」などと共通していることから、水界と密接な繋りがあることを示唆している（第十五卷「石に出で入るもの」）。

三輪の大物主神が三島溝咋の娘勢夜陀良比売のもとへ、丹塗り矢と化して訪れた話（神武記）、また芋環伝説として有名な活玉依毘売

の蛇神婚（崇神記）や、山城賀茂の玉依姫のもとへ雷神がやはり丹塗り矢となって訪れ、上賀茂神社の別雷^{わかづちのみこと}命を生ませる話（山城風土記逸文）なども、太陽を男神とする信仰がはやく衰え、これを雷神とするようになったものであろう。また出雲の佐太の大神も母あつてまだ父の神を知らず、加賀の岩屋に入つてこれを尋ねると、黄金の弓箭が流れてきたと伝えている（出雲風土記・嶋根郡加賀の神崎）。日光による異常受胎は対馬の天道（童）法師譚にもあるが、民族学者によれば、わが国における日光感精説話は、族祖神話としてではなく、祭祀伝説・社寺縁起あるいは偉人伝説として語られ、民族的な祭儀実修との連関性には欠けている故に、この説話は民族の本来性をもつものとはいひ難いという（三品彰英『神話と文化境域』大八洲出版）。

おそらくこの考察は正しいのであろう。満蒙など北方大陸系の説話の影響を受けたものらしい。学問的に言えばそういうことになるが、この種の説話が日本の伝承の想像力を豊かにしたことは否定しがたい。『天稚彦草子』（絵巻）に海竜王が天から大蛇の姿をとって下つてき、『七夕の本地』（絵巻）では「あめわかみこ」と称する蛇体となる。『浅間御本地由来記』では、月のかつら男が姫の胎内を借りて子を産ませる。説経『小栗判官』の照手姫が、日光山の「照る日月」の申し子であることによって、日光感精受胎の面影の痕跡を残していることは周知の通り。

これらの伝承や説話に、母子神的要素がないわけではないけれど、それを中心にはしていないようだ。この異父神の蛇体が子にあらわれた時に、むしろ反母子神的になることを『常陸風土記』の

嘯時臥山^{くはせやま}の伝説（那賀郡）が示している。この伝説は父が雷神の如くで、いわゆる三輪山式説話に類するが、この伝承では父神については語られず、子が蛇体として一夜の内に成長する。母は我が子を神の子と知って、父のもとへ帰そうとするけれど、子は恨みを含み、別れに臨んで伯父を震い殺して天に昇ろうとした。母は驚き、瓮^{ひらか}を取つて投げたので、神の子に触れ、昇ることができず、そこでこの山の峰に留まつたというのである。この伝承では母と子は宿命的に共同できない。子が蛇体である故に血縁共同が成立できないのだ。

これと対照をなすのが母が異類の異類婚姻譚であろう。母は異類ではあるが、人間の姿をとっている限り、夫とも子とも共同できる。しかし、その本身は異類である。そこに配偶幻想の破綻があり、夫の禁忌の侵犯によって母子共同が破れる。母は本身の世界に帰らなければならない。ここに母子神的なものは逆説的にしか表現できない。子の側から言えば一種の棄て児であらう。母子の血縁共同の破綻は、この種の異類婚姻譚の宿命であったであらう。それが父によって破られることに注目しなければならない。父は母が異類とは知らず結ばれて子をなす。父の覗いてはならないのを覗くという禁忌の侵犯は、実は子から母を奪う行為であったのだ。ここに母子の血縁共同を破壊するものは父だという觀念がひそめられている。

しかし、母を異類とする異類婚姻譚には、配偶幻想の根本的破壊はないようだ。それは子を通じて配偶幻想が継続しているらしいことが想像される。やはり配偶幻想の断続は、配偶の更新によるもの

のようである。配偶者が更新されることによって、前の配偶幻想の断絶が起きる。その責を負わされるのは子である。この血縁共同の更新をやや宇宙論的に言えば、父とは母胎を変えうる存在であるのに対して、子は母胎を変ええない存在だということになる。子と母との緊密な結びつき、父との疎隔は、人類の起源以来あったものらしい。エリアーデは男は創造について何らの役割をもになわない、父はその子を合法化するが、彼はただその家族の新しい成員、その仕事のための新しい道具、ないし彼の保護すべきもの（子）を得たにすぎず、父親は実際にどの子供も持っていなかったのだと述べている。⁽¹¹⁾ 言い換えれば、父は母胎たりえないが、相手の母胎を変えることのできる存在である。子はその母を通じてだけ父に結びつけられる。

これが継母子物語に移されると、母の死によって父母の配偶幻想が失われ、同時に父と子の血縁共同も失われるということになる。父は存在しても不在にひとしいのであり、継母の家権の篡奪が行われる。わが国の継母子譚は、古代王朝においてすでに発生したと考えられるけれど、その物語は記紀神話に見られない。わたしの思いつくのは折口信夫の『死者の書』に描かれている大津皇子ぐらいである。大津皇子が謀殺されたのは、天武帝が世を去って一カ月足らずの間である。つまり、父王の欠如、持統帝の称制という王権の移行直後に殺されているのである。しかし、大津皇子と持統帝との相剋は、古代王朝の権力構造の力が働いていたのであって、それはまだ継母子としての意識が優越していたのではない。王権の継承をめぐる相剋であった。そうは言っても、その底流には複数の配偶

幻想が流れており、王朝の配偶幻想の唯一の直系を意図したのが、持統女帝であった。

それが平安朝に入ると、貴族の結婚習俗の変化が、物語としての継母子譚を生じていった。いわゆる通い婚的な一夫多妻習俗である。この通い婚は古代の「妻よばひ」「妻どひ」「妻覓ぎ」から発生しているもので、八千矛の神の沼河比売の「妻どひ」以来、『万葉集』にも歌われているが、この「妻どひ」が王権の中枢から貴族社会の全体に移り、一種の制度的習俗となったものが、平安朝の通い婚であろう。これを招婿婚と名づけてよいかどうかわからないが、この制度によって家に居つく女の権能が強められたことは否定できないのではないか（未完）。

（後記）この稿は平安朝以降、『宇津保物語』（「忠こそ」の巻）『落窪物語』『住吉物語』、中世の『神道集』の継母子譚から中将姫説話に及ぶ予定であるが、枚数が超過するので今回は、その序説的前半に止めておくことをおこわりたい。

注

- （1）村山修一『本地垂迹』吉川弘文館
- （2）座談会「お伽草子の世界」の松田修の発言、一九七六・九「文学」
- （3）南方熊楠全集二、「死んだ女が子を産んだ話」平凡社
- （4）日本古典文学大系『今昔物語』一、注、岩波書店、仏典の原拠については以下同じ。
- （5）鳥居明雄『鎮魂の中世』ペリかん社

(6) 中村元・早島鏡正・紀野一義訳注『浄土三部経』上下、岩波文庫解説

(7) 西郷信綱『古事記の世界』岩波新書

(8) シンポジウム『国生み神話』学生社

(9) 『大地・農耕・女性』堀一郎訳、未来社

(10) 西郷信綱『古事記注釈』第二巻、平凡社

(11) 注(9)に同じ